32e ANNÉE (4e SÉRIE) | No 22 | 2 JUIN 1910

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*,
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*EDITION COMPLÈTE, *de 10 francs à l'*EDITION PARTIELLE.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne).

NOTES ET SOUVENIRS

D'UN VIEUX MORALISTE

LA VIE HEUREUSE [1]

§ 1er. — Du FAIT et de l'IDÉE dans le PROGRÈS

LUI. — C'est aimable à vous de m'avoir communiqué vos études sur la question fameuse de la neutralité dans l'enseignement scolaire.

MOI. — En vous les adressant, je ne me flattais point de vous convertir à toutes mes conclusions. Mais je vous sais curieux et chercheur des choses d'ordre intellectuel. J'ai pensé que ces pages piqueraient peut-être pour un instant votre attention.

LUI. — Je les ai lues, en effet, avec intérêt. J'y ai trouvé, je l'avoue, quelques idées nouvelles.

[1] Ce dialogue n'est pas une pure fiction. J'en ai recueilli les éléments — à peu près tous — dans certaines conversations, aussi contradictoires que passionnément animées, suscitées autour de moi par l'affaire de la neutralité et des *Manuels*. Les objections diffèrent suivant les milieux et la mentalité des interlocuteurs. Le problème de la *vie heureuse* m'a paru être celui qui concentre le plus d'erreurs et les erreurs les plus graves dans l'esprit de nos adversaires, voire de nos amis eux-mêmes, celui, en tout cas, dont la pleine résolution justifierait le mieux l'intervention épiscopale dans le fait de la condamnation des Manuels.

D'autre part, j'ai pensé qu'il y aurait tout intérêt et profit à employer la forme dialoguée dans une discussion populaire entre toutes à l'heure actuelle.

Ce n'est pas une pièce de littérature que j'offre au lecteur, mais une simple étude apologétique, qui ne vise qu'à résoudre clairement des objections sérieuses, quelles qu'elles soient et d'où qu'elles viennent. Aussi, pour simplifier et m'en tenir à mon dessein, ai-je mis dans la bouche de mon interlocuteur — LUI — des expressions de pensées dont la diversité, la contradiction parfois, s'accordent mal avec l'unité fictive du personnage. Convenons que ce « Monsieur aux objections » est un collectionneur d'arguments, qui les prend n'importe où et n'a pour rôle dans le dialogue que de les présenter. La tenue littéraire du morceau en sera moins correcte, peut-être ; mais cela dispensera de multiplier les personnages, tout en offrant, avec moins de dispersion dans le décor, plus de continuité dans la suite doctrinale des idées.

MOI. — Je n'espérais pas davantage.

LUI. — Mais permettez-moi de vous dire tout de suite, bien librement, que je n'en suis pas resté satisfait. Pas du tout !

MOI. — Parlez-vous de ma première série d'articles sur la *théorie de la neutralité* dans l'enseignement en général, ou de la seconde, consacrée à l'étude critique des *Manuels* condamnés par l'épiscopat français ?

LUI. — De tout, cher ami, de tout ! Je comprends que docilement vous emboîtiez le pas à vos chefs hiérarchiques ; de cela je ne puis que vous excuser, si je ne vous admire pas. Mais, vous et les vôtres, pasteurs et bergers, vous faites fausse route, sur toute la ligne.

MOI. — La ligne est longue... J'imagine que, si vous en aviez le désir et moi le temps, il serait peut-être fastidieux, et assez inutile, de la reprendre sur tous les points d'un bout à l'autre, vous pour préciser vos objections, moi pour les résoudre.

LUI. — Le temps vous manque, je le regrette. Pour moi, je ne serais pas autrement fâché de vous montrer par le détail tout ce qu'il y a d'archaïque, d'invraisemblable, de faux et de manifestement impossible dans vos idées sur la neutralité.

MOI. — Ni moi non plus, je ne serais pas fâché de river tous les clous qu'il vous plairait d'enfoncer dans ma doctrine. Sur ce terrain-là, croyez bien que j'entends rester à vos ordres, à votre entière disposition. Donc, nous nous reverrons et bataillerons tout à l'aise sur tout sujet que vous voudrez, s'il vous plaît ainsi...

LUI. — ...Assurément...

MOI. — Mais le temps de notre entretien d'aujourd'hui est, en ce qui me concerne, très limité. J'ai horreur des récriminations vagues, des procès de tendance qui n'aboutissent à aucune proposition ferme, bien saisissable. Pure perte de temps et aliment de discorde !.. Dites-moi, je vous prie, de façon nette, ce

qui vous a le plus choqué, le point précis qui vous a paru mériter davantage les honneurs d'une discussion entre nous, dont vous êtes resté, enfin, le plus désagréablement impressionné.

LUI. — Très facile !... Economisons les phrases pour aller droit au but. C'est à propos de votre critique des *Manuels*, des manuels de morale surtout. Vous y faites aux auteurs laïques de ces petits livres, — que d'ailleurs je n'entends pas défendre absolument, — vous y faites un reproche qui m'a beaucoup surpris, à propos de la *vie heureuse*.

MOI. — Ai-je donc médit de la vie heureuse ? Dieu m'en garde !

LUI. — Vous avez fait pis que d'en médire. Vous l'avez travestie, calomniée.

MOI. — J'ai simplement écrit, et prouvé aussi, je pense, que c'est là une idée et un mot dont on abuse de façon étrangement sophistique dans la littérature historique et morale de nos auteurs laïques.

LUI. — Et c'est bien ce que je vous reproche. A vous entendre, l'homme a été créé pour souffrir, et naturellement, puisque telle est la loi de son existence ici-bas, vous trouvez mauvais qu'il essaie d'y échapper. Les efforts qu'il dépense depuis tant de siècles pour améliorer un peu les douloureuses conditions de sa vie sont, dans votre théorie, autant d'outrages à la Providence, autant de révoltes de son misérable orgueil contre la volonté de Dieu. Votre idéal serait que l'homme fût content de son triste sort et se trouvât heureux du présent que le ciel a daigné lui octroyer dans son malheur même.

MOI. — Je n'ai jamais pensé, ni dit, ni écrit nulle part des énormités pareilles !

LUI. — Vous détestez le progrès...

MOI. — Du tout ! Je l'aime, autrement peut-être, mais autant, et plus, et mieux que vous.

LUI. — Pourquoi, alors, critiquez-vous si sévèrement ce qu'on en dit et ce qu'on en montre aux enfants dans les écoles laïques ?

MOI. — Ce n'est pas là ce que j'ai critiqué. Vous m'avez insuffisamment lu ou mal compris.

LUI. — Je crois vous avoir très exactement lu et compris. N'est-il pas vrai que vous blâmez la pensée qu'ont les *Manuels* condamnés de ramener, comme à son centre, toute l'histoire et toute la morale à l'idée de la conquête progressive d'une vie de plus en plus heureuse pour l'humanité sur la terre ? Il vous déplaît qu'on montre, dans la succession des faits historiques et le développement de la moralisation, les étapes de l'évolution lente, mais toujours ascendante, qui a peu à peu transformé la vie humaine pour en faire, de la vie malheureuse des temps primitifs, la vie heureuse d'aujourd'hui, en attendant la vie plus heureuse encore de demain !

Telle est votre mentalité à vous autres, gens d'église, de révélation et d'autorité dogmatique. Vous êtes conservateurs par définition, traditionnistes, admirateurs du passé, hostiles aux nouveautés, ennemis-nés du progrès, de tout ce qui émancipe le peuple en augmentant sa vie intense, sa vie libre, sa vie heureuse. Le progrès vous fait peur. Voilà pourquoi vous trouvez mauvais qu'on en parle tant dans les écoles laïques, alors qu'on en parle si peu dans les vôtres.

MOI. — Voilà de bien gros mots, à sonorité puissante !... Voulez-vous que nous laissions un instant la musique, pour faire simplement œuvre de bon sens et de raison ? Je vais essayer d'être bref et clair.

Dans ce qu'on appelle couramment le *progrès* il y a deux choses : un FAIT et une IDÉE. Il importe souverainement de ne jamais perdre de vue cette élémentaire et capitale distinction. L'admettez-vous ?

LUI. — Je ne vois pas très bien l'usage que vous en voulez faire...

MOI. — Seriez-vous homme à nier une vérité, sur ce simple soupçon qu'un adversaire pourra en user de façon gênante contre vous ?

LUI. — Nullement ! Je ne suis pas dépourvu de logique à ce point-là. Mais je vous répète que votre distinction ne me paraît pas bien nette.

MOI. — Je précise. Le *fait*, c'est, pour un instant donné, la réalisation d'un phénomène concret, qui n'existait pas l'instant d'auparavant : une tempête, une bataille, le vol d'un aviateur hardi, l'invention de l'imprimerie, la trace vivante laissée dans la société par un homme de bien, etc., etc. L'*idée*, c'est la philosophie appliquée au fait, ou, plus simplement, la philosophie du fait, ou encore, si vous le préférez, c'est le travail de fécondation par lequel notre esprit donne au fait sa portée intellectuelle, grâce aux idées générales dont il l'éclaire : idées de cause, de substance, de qualité, de relation, de temps, de moralité, de perfection..., etc. D'un mot, l'idée est comme une sorte de projection électrique par quoi le fait acquiert une visibilité supérieure, une luminosité générale qui resterait sans cela imperceptible.

LUI. — Vous pouvez vous en tenir à votre première explication que je trouve très suffisante : *fait* et *philosophie du fait*. Moi je dirais volontiers : *fait* et *interprétation rationnelle* du fait.

MOI. — Très bien ! Nous voilà d'accord, absolument. Nous le serons, encore, je pense, sur la différence profonde qu'il convient d'admettre entre ces deux termes : *le fait* et son *interprétation rationnelle*.

Lui. — Sans doute. L'un est *donné* objectivement, imposé par avance à l'esprit ; l'autre est un travail subséquent, personnel et subjectif.

Moi. — J'aurais bien quelques réserves à faire sur le caractère *subjectif* de l'interprétation du fait. Mais, ce n'est pas le moment d'en discuter. Subjective, toute *philosophie* l'est, en un sens vrai, quand on la compare au *fait* qu'elle a pour but d'interpréter rationnellement. Elle ne l'est pas, cependant, de façon absolue, comme l'ont rêvé les kantistes exagérés. Laissons cela. Disons seulement que l'interprétation idéale d'un fait comporte une intervention possible d'erreur philosophique, suivant les « dispositions subjectives » du penseur qui interprète.

Lui. — Parfaitement ! Aussi faut-il se garder, chez un écrivain d'histoire par exemple, d'accorder la même créance à *l'historien* et au *penseur*, à l'historien qui sincèrement *présente le fait* documentaire dans son exacte réalité et au penseur qui l'encadre et l'*idéalise* dans « sa philosophie. »

Moi. — On ne saurait mieux dire. Reste à savoir si vous refuserez d'appliquer cette très claire distinction au *progrès*.

Lui. — Je reste un peu méfiant. Expliquez-vous.

Moi. — Le progrès, disions-nous, est un mot qui désigne à la fois deux choses très diverses : un *fait* ou des séries de faits, de phénomènes, comme la découverte du feu, de la boussole, de l'imprimerie, etc., et une *idée*, l'idée de perfection, qui vient d'ailleurs, qui peut convenir ou ne pas convenir au fait.

Lui. — Il est évident que le *fait* d'une promenade en bateau n'appelle pas la même appréciation philosophique, n'éveille pas la même idée avantageuse de perfection, suivant que les passagers y trouvent un plaisir sans mélange, ou la mort dans un naufrage final.

Moi. — C'est pourtant bien agréable, une partie de bateau, en vapeur par exemple, en canot automobile...

Lui. — A la condition, tout de même, qu'elle ne se termine pas par une noyade...

Moi. — C'est exactement ce que j'ai dit du progrès. Admirable, excellent, quand tout s'y passe bien ; détestable, quand il aboutit à un malheur.

Lui. — Qu'importent les victimes isolées du progrès, si dans l'ensemble la masse du genre humain s'en trouve plus heureuse ?

Moi. — Pardon ! Ne déraillons pas, je vous prie. L'idée que vous venez d'exprimer est juste, mais n'a rien à voir avec le point qui est actuellement en discussion entre nous. Laissons-la ; on y reviendra en temps utile. Tout ce que je vous demande, c'est de me dire si, oui ou non, le fait de progrès, comme le *fait* de la promenade en mer, peut être honnêtement présenté à priori comme une chose nécessairement *bonne*, indépendamment de la manière dont on l'emploie, du résultat auquel il aboutit, joie ou deuil des passagers ?

Lui. — On peut abuser de tout...

Moi. — Oui. Mais d'où vient l'abus ? Du *fait* matériel lui-même, ou de la cause étrangère qui en use mal ?

Lui. — La belle question ! Vous vous moquez de moi, je pense.

Moi. — Question enfantine, vous en convenez, et question pourtant plus profonde que vous ne le supposez. Si le mauvais usage, de l'imprimerie par exemple, a sa raison d'être dans un concours de circonstances étrangères au fait de l'invention merveilleuse, me permettez-vous d'ajouter, très logiquement, qu'il en est de même pour le bon usage aussi ?

Lui. — Cela va de soi.

Moi. — ...Et donc, n'est-ce pas ? que ces deux qualificatifs : *bon, mauvais,* sont étrangers par eux-mêmes au *fait* du progrès, puisque c'est au-dehors qu'il faut aller les chercher, du dehors qu'il faut les lui appliquer, tantôt l'un, tantôt l'autre, suivant qu'un agent extérieur au fait, l'homme dans notre question, intervient pour en faire librement bon ou mauvais usage.

Lui. — J'accorde tout cela volontiers. C'est évident ! Mais il me semble que nous sommes loin de mon objection, de nos Manuels, et de la vie heureuse.

Moi. — Nous y touchons, au contraire, de très près. Voyez plutôt. *Progrès* et *vie heureuse* sont pour vous, pour les Manuels, deux choses qui s'appellent, se complètent, se tiennent indissolublement, de sorte que l'histoire du *progrès* est l'histoire même des perfectionnements successifs de la *vie heureuse* sur la terre.

Lui. — Absolument !

Moi. — Vous constatez que je ne trahis pas vos idées pour les mieux critiquer. Eh bien ! voulez-vous me dire maintenant si, dans le progrès, cette notion de vie heureuse, de perfection, etc., appartient au *fait* ou à l'*idée*, si elle est identifiée avec le fait au point d'en découler essentiellement, toujours, de façon absolue, ou bien si elle relève de l'ordre philosophique, — étranger au fait, — de ce que vous avez appelé vous-même l'interprétation rationnelle et subjective des phénomènes matériels du progrès ?

Lui. — Vous subtilisez ! Je flaire un piège...

Moi. — Ni piège, ni subtilité ! Du bon sens, tout simplement, et d'assez gros même.

Lui. — Vous voulez me faire dire que le progrès n'est pas une chose bonne pour l'humanité.

MOI. — Oui, à la condition que vous ajoutiez : ni une chose mauvaise non plus.

LUI. — Alors ? ? ?

MOI. — Alors ? Entre les deux, cher Monsieur. Il n'y a plus de place que là.

Ne l'avez-vous pas avoué vous-même tout à l'heure ? Pour affirmer de la promenade en mer qu'elle s'est trouvée bonne ou mauvaise, il faut attendre la fin, savoir si elle s'est terminée en joie ou en deuil ; ce qui revient à dire, n'est-il pas vrai ? que, jusque-là, la traversée, *indifférente* en soi à finir bien ou mal, n'avait rien en elle-même qui obligeât de la regarder à l'avance comme bonne ou mauvaise.

LUI. — Elle pouvait finir bien ; donc elle était bonne !

MOI. — Elle pouvait finir mal ; donc elle était mauvaise !

LUI. — C'est un cercle vicieux !

MOI. — Pas le moins du monde ! Nos deux phrases sont fausses toutes les deux. On les rendrait justes en disant : Cette traversée *pouvait* finir bien ou mal, donc elle *pouvait* être bonne ou mauvaise. Elle *pouvait* donc *indifféremment* être bonne ou mauvaise. Nous avons eu le tort, vous et moi, de passer illogiquement de la *possibilité* au *fait* en disant : Elle *était* bonne, elle *était* mauvaise, — ce qui n'a pu être vrai, en fait, qu'après la promenade, bien ou mal terminée.

LUI. — Tout cela m'est égal ! Je ne tiens pas aux mots. J'appelle bon ce qui peut être bon, voilà tout, et surtout ce qui est régulièrement bon. Tant pis pour les exceptions !

MOI. — Moi pas ! J'appelle bon ce qui *est* bon, mauvais ce qui *est* mauvais ; indifférent ce qui *n'est* ni bon ni mauvais, mais *peut* devenir l'un ou l'autre par l'intervention d'une cause étrangère qui en use, suivant ses fins et intentions à elle, bien ou mal....

LUI. — ...Et vous prétendez qu'il faut tenir le progrès pour chose indifférente au bonheur ou au malheur de l'humanité ? !...

MOI. — ...Attention, s'il vous plaît ! Vous ne m'avez pas laissé achever. J'allais précisément prévenir l'équivoque qui hante pour le moment votre esprit. Vous fumez, Monsieur ?

LUI. — Oui. Pourquoi pas ?

MOI. — L'usage du tabac, alors, ne vous fait pas de mal ?

LUI. — Beaucoup de bien, au contraire. Ce n'est pas comme mon voisin, ce brave X... que vous connaissez. Son médecin vient de lui interdire toute relation avec la Régie sur ce chapitre-là.

MOI. — Il y a donc des gens pour lesquels l'usage du tabac est bon, d'autres à qui il est nuisible. Il se trouve, *après expérience,* que le tabac est tantôt bon, tantôt mauvais. Que répondriez-vous, si, vous montrant un paquet de scaferlati à la vitrine du marchand, je vous demandais : Ce tabac que voici *est*-il bon ou mauvais ?

LUI. — Ni l'un ni l'autre. Cela dépend de qui le fumera.

MOI. — Voilà exactement ce que j'entends, quand je vous dis : Ce tabac est *indifférent* au bien et au mal : il ne doit recevoir ici aucun qualificatif déterminant dans un sens ou dans l'autre, puisqu'à l'emploi il peut tout aussi bien causer du plaisir que de la douleur. Voilà un troisième exemple, qui traduit peut-être ma pensée de façon plus saisissante et vous permettra, je l'espère, de ne plus tant vous étonner quand j'affirme que le *fait* de progrès — le tabac — est chose, *en soi, avant l'usage,* indifférente, également susceptible d'être plus tard, *après expérience,* qualifiée bonne ou mauvaise.

LUI. — Mais, enfin, il n'est pas indifférent qu'il y ait des marchands de tabac, des imprimeurs, des compagnies de navigation ?

MOI. — Pardon ! La question n'est pas là. Vous fuyez le vrai terrain de la discussion. Souffrez que je vous y maintienne. Non, assurément, il n'est pas indifférent à l'espèce humaine qu'il existe pour elle le plus possible de moyens de vivre bien, de vivre heureuse. Comme vous, j'admire, aime, et souhaite le développement du progrès dans tous les genres possibles de mieux être, de mieux penser, de mieux agir, de mieux jouir et de moins souffrir. Personne ne peut être indifférent là-dessus, et personne n'a plus vigoureusement proclamé les sympathies de l'Eglise, du sens chrétien, pour le progrès, que Léon XIII dans une série célèbre de ses Pastorales de Pérouse.

LUI. — J'aime vous entendre parler ainsi...

MOI. — Mais voici l'équivoque. Il y a progrès et progrès.

LUI. — Le bon et le mauvais, n'est-ce pas ? Je vous attendais là. Encore une distinction !

MOI. — Pas nouvelle, en tout cas. Vous me l'avez accordée de bonne grâce déjà ; au surplus, elle est vulgaire. Je la rappelle et l'applique tout de suite à ma réponse. Le *fait* du progrès n'a rien, en soi, qui ne puisse paraître aimable et souhaitable à tout le monde. Quant à l'*idée* qui vient s'y ajouter après coup, à sa valeur rationnelle, à son interprétation philosophique et morale, c'est autre chose : voilà qui est matière à opinions, et, comme vous dites fort bien, interprétation subjective du progrès. Je ne vous défends pas de coller sur le *fait* du progrès l'étiquette (l'idée) de votre choix, de le dire bon ou mauvais s'il vous plaît d'en décider ainsi. Je vous défends de présenter comme identifiée avec le progrès lui-même cette étiquette que vous sortez de votre poche, et je vous prie de trouver bon que j'en colle une

autre, à mon tour, qui soit de mon goût, si la vôtre me déplaît.

LUI. — Alors il y a un progrès qui vous plaît et un autre qui vous déplaît ? Ils me plaisent tous à moi, parce que je les trouve tous bons...

MOI. — ...De quel droit, s'il vous plaît ? Qui vous l'a appris ? Où allez-vous chercher cela, qu'ils sont tous bons ?

LUI. — Parce que tous constituent un perfectionnement, une conquête sur les inerties et sauvageries miséreuses de la nature, une ascension vers l'idéal de la vie humaine heureuse...

MOI. — Vous le dites. Encore une fois, de quel droit ? En vertu de quelle logique, ou simplement de quel bon sens, tenez-vous pour essentiellement inséparables, quasi synonymes et identiques, ces deux mots et ces deux choses : *fait du progrès* et *idée de perfection ?* Voilà ce que j'aimerais savoir. Car, enfin, je ne crois pas excéder les limites d'une curiosité permise. Voilà un *fait* et une *idée* que vous liez ensemble. Vous avez convenu vous-même, et c'est l'évidence, que la ligature ne peut être qu'artificielle, de convention plus ou moins légitime, réalisée par l'application — faite du dehors — du travail de l'esprit, d'une conception, d'une idée, d'une interprétation rationnelle, sur la matérialité objective du fait.

Tout progrès est perfection. Un primaire vous dirait que *progrès* est un « sujet », *perfection* un « attribut », et qu'une proposition ne peut être tenue pour vraie qu'en raison du lien qui unit l'attribut au sujet, qui établit la convenance de l'attribut avec le sujet. Ce lien, cette convenance, il faut bien que vous les cherchiez dans les entrailles du *sujet* lui-même, ou *ailleurs*. Il n'y a pas de milieu. Or n'oubliez pas que *perfection* est une IDÉE, et *progrès* un FAIT. Il n'y a pas d'identité possible du fait avec l'idée.

LUI. — Aussi vous ai-je concédé que l'idée appartient au domaine de l'interprétation rationnelle.

MOI. — Alors, cette phrase fameuse : *Tout progrès est perfection* n'a pas de signification absolue qui s'impose à priori à tout le monde, puisqu'elle est différemment interprétable suivant la conception philosophique, l'idée si vous voulez, que chacun peut se faire de l'attribut, de la *perfection* dans la vie humaine ?

LUI. — Sans doute, en principe, vous avez raison. Mais je ne vois pas qu'il puisse y avoir divergence d'idées sur la manière de concevoir le perfectionnement de la vie humaine. Tout le monde est d'accord là-dessus. L'augmentation du bien-être...

MOI. — ...Philosophie encore que la question de savoir quelle idée il convient de se faire du bien-être de la vie !

LUI. — Philosophie, soit ! mais philosophie, en tout cas, sur laquelle le genre humain tout entier est d'accord.

MOI. — Vraiment ? ? J'ai étudié beaucoup l'histoire de la philosophie. Je n'y ai pas encore rencontré une seule idée qui puisse se flatter d'une pareille concentration de suffrages, d'un si unanime et parfait accord dans la pensée des hommes.

LUI. — Celle-là échappe à la discussion tant elle est instinctive, évidente, enracinée dans nos moelles. Demandez au premier enfant qui passe dans la rue s'il a l'idée du bonheur, de la vie heureuse, et vous verrez.

MOI. — Cela dépend de l'école d'où il sort, de la libre ou de la laïque. Deux réponses différentes, cher monsieur, très différentes ; deux conceptions, presque opposées, de la perfection de la vie humaine, du bonheur, de la vie heureuse. D'ailleurs nous en sommes là tous les deux, vous et moi, gens d'esprit et de raison mûre. Que parlez-vous d'unanimité ? C'est la pleine discorde au contraire !

LUI. — Il n'y a pourtant pas deux humanités ! Et trouvez-moi donc un homme qui n'aspire pas, par toutes les forces de son être, à la vie heureuse !

MOI. — Il n'y a qu'une humanité, et tous les hommes ont irrésistiblement le désir du bonheur. C'est vrai.

LUI. — Voilà l'unanimité dont je parlais.

MOI. — Oui, unanimité dans un impérieux besoin de nature. C'est un instinct, cela, ce n'est pas une idée. Dès qu'il s'agit de préciser de façon concrète le choix des objets et des moyens « béatifiants », l'unanimité cesse. Et voilà par où la philosophie rentre dans l'affaire. Chacun y va de sa conception personnelle et concrète de la vie heureuse ; chacun a son opinion sur la valeur très relative des voies différentes qui peuvent y conduire.

LUI. — Pour les menus détails, possible ! Mais, dans l'ensemble, il y a des éléments de vie heureuse sur lesquels tout le monde est d'accord et je ne vois pas qu'on puisse nier que le progrès en ait peu à peu, et considérablement, augmenté le nombre.

MOI. — Eléments de vie heureuse, dites-vous. Je veux bien ; mais éléments *éventuels,* et non pas facteurs nécessaires ni universels de bien-être ; contributions *partielles,* et non pas source intégrale du bonheur humain.

LUI. — Pourquoi encore, et toujours, ces restrictions, ces diminutifs ?

MOI. — Parce qu'ils sont nécessaires et que vous avez l'habitude fâcheuse de trop facilement les oublier. *Eléments éventuels* de vie heureuse, les faits matériels du progrès, parce qu'il en peut résulter du bien, et du mal aussi, parce que tantôt ils rapprochent l'homme de l'idéal de la vie heureuse et tantôt ils l'en éloignent ; *contributions* simplement *partielles,*

au bonheur, les faits matériels du progrès, parce que, fussent-ils tous, présents ou à venir, accumulés dans la même vie, et tous de la façon la plus avantageuse qui soit possible, leur synthèse à elle seule ne ferait jamais un homme heureux. Le cœur a des soifs de bonheur qu'aucun progrès — goutte d'eau pour un océan sans fond — ne peut étancher. Et si la perfection de la vie, son idéal auquel il faut aspirer, consiste dans la plus grande somme possible de *bien-être,* ce n'est donc pas le progrès tout seul qui peut la lui assurer, puisqu'il est radicalement incapable de lui en fournir plus qu'une minime parcelle, quand il ne lui arrive pas, comme à une simple partie de bateau, d'aboutir à quelque catastrophe de douleur ou de déchéance.

Lui. — Goutte d'eau, parcelle de bonheur, ...je pourrais vous dire que c'est quelque chose déjà de fort appréciable...

Moi. — ...Sans doute, et pour cela précisément j'aime bien le progrès, chose appréciable, souhaitable....

Lui. — ...Mais je veux plutôt protester contre de pareils termes, que je n'admets pas, qui m'étonnent beaucoup de votre part, qui feraient scandale si vous osiez en user en public, ailleurs que dans la liberté sans limites d'une conversation amicale où l'on dit tout, même ce que l'on ne pense pas, où l'on ne se fait pas scrupule d'exagérer dans les mots l'expression de la pensée...

Moi. — ...J'ai dit exactement ce que je pense, ce que je tiens pour vrai, d'absolue certitude, et je l'ai dit dans des termes qui sont l'expression très fidèle de ma pensée.

Lui. — Le progrès, tout le progrès réalisé dans l'amélioration de la vie humaine au prix de tant d'efforts, réduit à une simple contribution éventuelle au bonheur de l'homme, et partielle, et mince comme fétu jeté dans un abîme sans fond ! ! ! On croit rêver quand on entend de pareils propos, aujourd'hui, en plein xx^e^ siècle ! C'est un outrage à l'évidence expérimentale de l'histoire, une gageure contre le bon sens.

Moi. — Dites donc plus simplement que c'est une « philosophie » qui vous choque, une philosophie qui n'est pas la vôtre et que vous ne comprenez pas. Voilà tout !

Lui. — Alors, nous n'avons pas la même idée de la vie heureuse pour l'homme sur la terre. Inutile de discuter.

Moi. — Très utile, au contraire. Le sujet en vaut la peine. C'est tout le problème historique et moral du progrès. Nous aurions pu, dès le début, concentrer la conversation sur ce point particulier...

Lui. — C'eût été plus simple.

Moi. — Non pas ! Ce problème-là dépend d'un autre qu'il fallait résoudre auparavant, à savoir, que le jugement à porter sur le progrès, au point de vue de ses influences bonnes ou mauvaises sur la vie humaine, est une appréciation étrangère au *fait* matériel du progrès, une interprétation rationnelle, comme vous l'avez très bien dit, qui relève de l'ordre intellectuel, de la philosophie. N'avez-vous pas cent fois entendu formuler, comme un axiome indiscutable, évident, cette proposition fameuse : *Le progrès c'est la vie heureuse,* ou encore : *Le progrès, c'est le perfectionnement de la vie.* Désormais, pour votre part, vous ne direz plus cela et, je l'espère, vous ne le penserez plus.

Lui. — Je pense toujours que l'idée est vraie dans ma philosophie...

Moi. — ...Et qu'une autre philosophie peut la trouver fausse.

Lui. — Je comprends que le *fait* du progrès change de couleur et d'aspect suivant la philosophie qui l'éclaire.

Moi. — Et donc, pour conclure, que le phénomène matériel du progrès, est un *fait* en soi à priori *indifférent,* auquel on ne peut ensuite, après coup, ajouter les qualificatifs *bon* ou *mauvais* qu'en vertu de l'*idée qu'on s'est faite* par ailleurs de ce qui est *bien* ou *mal* dans la vie humaine.

Lui. — Entendu !

Moi. — Très bien ! Mais qu'il soit entendu aussi qu'il y a malhonnêteté à englober dans un seul mot, *le progrès,* tout court, ces trois choses absolument diverses : le « fait » du *progrès neutre,* le *progrès bon* et le *progrès mauvais,* et que si quelqu'un se montre peu sympathique au progrès mauvais, ce n'est pas une raison pour qu'on le représente comme ennemi des deux autres, du *progrès bon,* ou *indifférent,* et, d'un mot, du progrès tout court.

Lui. — Voilà bien des précautions de langage...

Moi. — ...et des longueurs, n'est-ce pas ? J'en conviens, et c'est à bon escient que je les ai voulues ainsi. L'écorce est dure, terriblement épaisse, du sot préjugé populaire qu'il fallait écraser. La répétition des coups n'était pas inutile. Voyez-vous mieux maintenant et appréciez-vous plus sainement l'attitude de l'Eglise à l'égard du progrès ? N'est-ce pas une calomnie atroce que de la représenter aux yeux du peuple, à nos petits primaires, comme l'ennemie du *progrès* tout court, donc de tout progrès, dans tous les sens possibles, sans distinction, sans laisser soupçonner même à ces esprits simplistes qu'à côté de la sévérité qui, à l'occasion, en condamne les abus, il y a aussi chez elle la sympathie bienveillante qui en approuve et en favorise le bon usage ?

Tel est pourtant le procédé de mensonge perfide et d'insulte à jet continu adroitement

mis en œuvre dans les *Manuels* condamnés, même dans les meilleurs. Toutes leurs pages suent le raisonnement idiot que voici : *Le progrès, c'est la vie heureuse pour l'homme ;* or, *l'Eglise n'aime pas le progrès,* est l'ennemie du progrès ; donc, *l'Eglise est l'ennemie de la vie heureuse,* ne veut pas le bonheur du peuple, n'est pas l'amie du peuple. Et vous trouvez étonnant que nous, catholiques, nous refusions de laisser distiller de pareilles sottises dans le cerveau de nos enfants ! !

Lui. — Voyons ! N'exagérons rien, je vous prie. Des deux propositions ci-dessus, des deux prémisses de ce très limpide raisonnement, je vous accorde que la seconde ne se présente en effet pas très bien...

Moi. — ...C'est tout ce que vous accordez ?

Lui. — Si vous y tenez, je veux bien convenir qu'il est inexact de dire de façon absolue, sans distinction ni réserve, que l'*Eglise est l'ennemie du progrès.* C'est tout ce qui me paraît clairement résulter de notre conversation jusqu'à présent...

Moi. — ...Et c'est tout ce que je voulais y mettre pour aujourd'hui...

Lui. — ...Mais avec l'autre prémisse, la première, la majeure de l'argument : *Le progrès, c'est la vie heureuse...*

Moi. — ...Nous quittons le terrain du progrès considéré en lui-même comme simple fait matériel, pour entrer dans le monde des idées, dans la philosophie de la vie heureuse...

Lui. — D'accord ! Mais cette proposition-là...

Moi. — ...Est fausse, tout comme l'autre.

Lui. — Ah non ! par exemple !

Moi. — C'est ce que nous allons voir.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° Un assassin, ou un voleur, peu importe, interrogé par le *juge*, déclare qu'il est innocent. Il ne ment pas, ou s'il ment, *ce mensonge lui est permis*, parce que personne, disent mes contradicteurs, n'est obligé de s'avouer coupable.

2° Un servant met de l'eau dans la burette du vin. Le prêtre qui s'en est aperçu lui demande si c'est lui qui a fait ce mélange. Craignant les suites de son aveu, le servant nie. Celui-là, paraît-il, a fait un mensonge *qui ne lui était pas permis*.

Je soutiens que dans les deux cas il y a obligation de dire la vérité, puisque celui qui interroge a *droit* de la connaître, et que le mensonge est *negatio debitæ veritatis*.

Seriez-vous assez aimable de me dire, à cette occasion, si cette définition du mensonge donnée par notre Catéchisme est *exacte :* « Mentir c'est parler contre sa pensée avec l'intention de tromper » ? Avec cette notion du mensonge, il faut dire que le prisonnier de guerre qui cache aux ennemis le plan d'assaut de son parti et les met sur une fausse piste pour sauver les siens, fait un mensonge. Or comme il n'est jamais permis de mentir, il faudrait donc dévoiler aux ennemis ce qu'il importe qu'ils ignorent. D'où je conclus que notre Catéchisme donne une notion fort inexacte du mensonge. Qu'en pensez-vous ?

R. — Bolgeni et plusieurs autres auteurs ont prétendu que le mensonge strictement dit ne pouvait pas toujours être interdit, et les raisons qu'ils en donnent ne sont pas à dédaigner, bien qu'elles ne soient pas irréfutables. Mais nous suivrons le sentiment général des théologiens, qui admet que le mensonge proprement dit est intrinsèquement mauvais ; d'ailleurs il serait dangereux et téméraire de s'éloigner du sentiment général de tous les théologiens sérieux. Aussi nous devons admettre que tout mensonge strict est défendu et par la loi positive de Dieu et par la loi naturelle.

Pour mieux résoudre les cas qui nous sont posés, il est bon d'abord de bien s'entendre sur ce qu'est le mensonge proprement dit. On en donne trois sortes de définitions principales, dont nous devons dire ce que nous pensons, mais sans en rejeter positivement aucune, car loin de se nuire elles se corroborent plutôt les unes les autres.

La première est celle dont parle notre correspondant : *Mendacium est negatio debitæ veritatis.* Avec quelques explications elle peut être exacte. Ainsi en admettant d'abord le *debitum justitiæ :* car si quelqu'un nous demande, par exemple, de l'argent qu'il nous a prêté et que nous ne lui avons pas rendu, il ne peut pas être permis de lui répondre qu'il ne nous a rien prêté, ou que nous ne lui devons plus rien. Ensuite le *debitum officii,* quand, par exemple, un père interroge un fils, un supérieur un inférieur, un juge un témoin : ils ont droit de connaître la vérité, il faut donc la leur dire. Puis le *debitum caritatis :* la charité en effet peut obliger assez souvent de répondre clairement à quelqu'un qui a besoin de savoir pour son propre intérêt ou celui de sa famille et qui n'est pas homme à abuser de ce qu'on lui dira. Puis le *debitum amicitiæ :* il ne peut pas être permis en effet de trahir ou tromper ses amis ou ceux qui comptent sur nous. Enfin le *debitum urbanitatis et civilitatis,* parce que les relations sociales souffriraient étrangement si, sans des raisons proportionnées, il était libre à chacun dans ses paroles et sa conduite de ne tenir aucun compte de la vérité. — Avec ces explications nous croyons pouvoir admettre cette définition comme exacte. Néanmoins nous avouons que nous ne l'aimons pas, 1° parce qu'elle n'est donnée et admise par aucun théologien catholique sérieux, et en fait de théologie nous aimons suivre la tradition et ne rien innover ; 2° parce que, comme l'*Ami* l'a prouvé dernièrement (p. 301), elle est de provenance protestante et admise surtout par les docteurs protestants ; 3° parce que si elle semble commode, elle peut être

très dangereuse et donner lieu à des interprétations beaucoup trop larges.

La seconde est la définition qui vient de saint Augustin : *Mendacium est enuntiatio falsi cum intentione fallendi ;* définition admise par la plupart des théologiens catholiques, et qu'on retrouve, croyons-nous, dans la plupart aussi des Catéchismes diocésains, où on lit : *Mentir, c'est parler contre sa pensée avec l'intention de tromper.* Loin donc de nous de la rejeter. Cependant, qu'il nous soit permis de dire que nous la trouvons bien un tant soit peu étrange, car ce n'est point l'habitude de faire entrer l'intention de l'agent dans la définition de la chose ; qui donc, par exemple, a jamais défini le vol ou l'homicide : *ablatio rei alienæ* ou *occisio hominis* CUM INTENTIONE NOCENDI ? — Puis, est-ce bien sûr que l'intention de tromper soit toujours chose défendue ? On distingue bien, il est vrai, entre l'intention indirecte qui peut n'être pas défendue, et l'intention directe qui l'est, distinction difficile à saisir pour ceux qui ne sont pas théologiens ; cependant qui donc condamne les ruses de guerre, où la plupart du temps, qu'on dise ce qu'on voudra, l'intention réelle, directe ou indirecte est de tromper l'ennemi ? (Nous y reviendrons plus loin). — Mais le principal inconvénient de cette définition, c'est qu'avec elle et avec elle seule, on est obligé de recourir souvent au système des restrictions mentales, dont sans doute tous les théologiens admettent la licité, quand il y a pour s'en servir des raisons sérieuses et proportionnées, mais qui prête beaucoup à la critique des ennemis de l'Eglise et est très difficile dans la pratique. Car d'abord il est bien difficile de poser pratiquement de justes limites entre la restriction *late* ou *improprie mentalis* qui peut être permise, et la restriction *pure et stricte mentalis* qui ne l'est jamais ; et il est à peu près impossible, la plupart du temps, à ceux qui ne sont pas théologiens ou du moins bien instruits, de savoir ce qu'il faut sous-entendre et retenir dans son esprit.

La troisième définition est celle de Berardi et de plusieurs autres : *Mendacium est falsiloquium communi sensu reprobatum.* Pour nous, nous serions porté à lui donner la préférence, parce qu'elle est bien plus simple et bien plus facile dans la pratique, qu'elle prête beaucoup moins à la critique, qu'elle est tout à fait fondée en raison et peut même être, d'une manière très compréhensible et sans froisser personne, expliquée en chaire ou dans les catéchismes. — Le langage humain en effet (nous ne disons pas dans son principe, car il eût été au moins singulièrement difficile à l'homme de se faire toute une langue, si Dieu n'y avait pourvu lui-même en commençant ; mais dans ses modifications et tel qu'il est maintenant chez les divers peuples) vient des hommes, et les mots ont simplement la signification soit générale, soit particulière à telle circonstance que leur donne l'usage. Par exemple : *Madame n'est pas là,* signifie généralement que Madame est absente ; mais dans la circonstance particulière où un visiteur la demande et où la domestique répond cela ou autre chose du même genre, cela signifie ou que Madame n'y est réellement pas, ou qu'elle ne peut pas ou ne veut pas recevoir, pour des raisons spéciales à elle ; et c'est tellement l'usage que personne ne s'y trompe : ce n'est donc pas un mensonge. Quand il s'agit d'un secret qu'il faut garder, l'usage reçu permet de dire ce qu'on veut pour ne pas le livrer ni le laisser soupçonner. Il n'y a rien à sous-entendre, il n'y a qu'à se demander à soi-même ce que permet dans telle ou telle circonstance l'usage reçu, ou ce que font ou feraient ou diraient alors des personnes consciencieuses, honnêtes et non scrupuleuses, et à agir ou parler de même ; et dans ce cas ce n'est pas un mensonge ni un mal, puisque même les personnes honnêtes et d'une conscience timorée se le permettent sans scrupules, et que personne n'est vraiment trompé, car chacun doit être au courant des usages généraux de son pays et du sens qu'on donne aux paroles dans telle et telle circonstance. Alors on ne trompe personne, on empêche seulement d'interroger davantage, et on sauvegarde ce qu'on ne doit pas dire.

Il nous est facile maintenant de résoudre les trois cas qui nous sont posés. — 1° Pour *le premier,* rappelons d'abord qu'aucun droit n'a jamais obligé l'accusé d'avouer son crime, quand il n'était aucunement prouvé devant les juges. Mais il y a une différence essentielle entre l'ancien droit romain et les droits modernes. D'après le premier on admettait généralement que l'accusé, lorsqu'il y avait *semi-plena probatio,* était obligé d'avouer son crime, aussi on exigeait de lui le serment de dire la vérité ; cependant Lugo et quelques autres théologiens avec lui pensent qu'il ne pouvait pas, même avec le serment, y être obligé lorsqu'il s'agissait de la peine de mort ou d'une autre peine très grave qu'il croyait pouvoir éviter en niant son crime. Dans les droits nouveaux, au contraire, on n'attend pas de lui la vérité, et on ne lui fait jamais prêter serment de la dire ; on ne l'y regarde point comme obligé en conscience ; c'est au juge qu'il incombe de tâcher de la lui faire avouer par d'habiles interrogations, des promesses, etc., et, s'il le peut, d'arriver à l'obtenir, en dehors de lui, par l'interrogatoire des témoins ou par d'autres moyens.

Il suit de là que l'assassin ou le voleur dont il est question n'est point obligé en conscience d'avouer son crime, et qu'en le niant il ne ment point. Car d'après la première définition il n'y a pas là *negatio veritatis debitæ,* puisque d'après le droit lui-même il ne la doit point au juge ; — d'après la seconde, comme il s'agit pour lui d'une peine grave ou très grave, il a une raison suffisante de recourir à une restriction mentale, déclarant, comme disent les théologiens, *se non admisisse crimen* QUOD TENEATUR FATERI, et cette restriction ne sera que *late mentalis,* puisque tous la pourront soupçonner ; — enfin d'après la

troisième définition, le *falsiloquium* de l'accusé n'est point *communi usu reprobatum*, puisqu'au contraire le sens commun regarde la chose comme permise.

2° Nous croyons au contraire que dans le *second cas* il y a mensonge, parce que d'un côté le prêtre comme supérieur a droit d'interroger son enfant de chœur et celui-ci a le devoir de répondre selon la vérité : c'est le *debitum officii*. — D'un autre côté il n'y a pas de raison assez sérieuse pour cacher la vérité et faire une restriction qui alors serait purement mentale, car il ne s'agirait que d'éviter une petite gronderie qui vraisemblablement serait d'autant plus paternelle que l'enfant avouerait avec plus de franchise, ou même simplement baisserait la tête sans rien dire ; et s'il niait ce qui est vrai, son *falsiloquium* ne serait pas *communi usu approbatum*, ou bien ce serait à se demander s'il pourrait encore y avoir des mensonges. — Mais si, contrairement à ce que nous croyons, dans le cas où il dirait la vérité il devrait subir une punition grave, être renvoyé, très mal vu, etc., tandis qu'en niant il serait comme moralement sûr d'éviter cette punition sans la faire pour cela retomber sur un innocent, on pourrait dire qu'alors la vérité ne serait pas due, qu'il y aurait une raison plausible de faire une restriction mentale, et que le sens commun ne désapprouverait pas son *falsiloquium*.

3° Quant au prisonnier de guerre qui cache aux ennemis le plan d'assaut de son parti et les met sur une fausse piste, il est certain qu'il ne fait pas un mensonge. Il a non seulement le droit, mais le devoir de ne pas trahir les siens, et par conséquent les ennemis peuvent sans doute chercher à découvrir ces plans, mais ils ne peuvent *exiger* qu'un prisonnier les leur livre ; ils n'en ont pas le droit ; donc ce prisonnier ne leur doit pas la vérité, et il a une raison suffisante de recourir à une restriction qui sera toujours *late mentalis*, et son *falsiloquium* ne sera certainement pas *sensu communi reprobatum*. S'il les met sur une fausse piste, c'est une ruse de guerre, à laquelle la guerre elle-même semble donner plein droit, et non pas un mensonge, car on doit s'en défier et n'y croire que sous bénéfice d'inventaire. Et tout en admettant que l'intention de tromper quelqu'un uniquement pour le tromper soit intrinsèquement mauvaise, on ne peut plus dire la même chose quand ce qui est fait ou dit pour tromper a en même temps et *surtout* une autre fin très bonne qui compense largement la fin défectueuse.

Q. — 1° Certaines personnes se plaignent d'avoir perdu la foi ou l'espérance, de n'avoir pour Dieu que de la haine. L'horreur qu'elles ont de cet état semble indiquer ordinairement que ce n'est qu'une épreuve. Mais comme toute tentation suppose la possibilité de succomber, comment distinguer si ces personnes sont devenues coupables ?

2° Que répondre à quelqu'un qui prétend que le désespoir, loin d'être un grand péché, n'est qu'une impression produite dans l'âme par une fausse idée de Dieu, impression dont on voudrait se débarrasser à tout prix, mais qui est irrésistible ? Cette personne se figure que, lorsqu'on a perdu la confiance en Dieu, il devient impossible de recouvrer cette confiance par la prière, puisqu'une prière sans confiance n'est jamais exaucée.

R. — Ad I. L'horreur qu'elles ont de cet état donne suffisamment à présumer qu'il s'agit ici de suggestion maladive plutôt que de culpabilité. Le mot tentation est même probablement trop fort, si l'on veut par là entendre une sollicitation proprement dite au mal dans une conscience capable d'y consentir de façon pleinement délibérée. Obsession, en langue ascétique, serait plus juste ; un médecin dirait : auto-suggestion, et au besoin, hallucination.

Nous supposons que la personne en cause est habituellement pieuse, convenablement formée à la doctrine et aux pratiques ordinaires de la vie chrétienne. Est-ce du diable ou de la nature que procèdent ces malencontreuses idées fixes, si troublantes et douloureuses ?

Peu importe ! Ce qui est sûr, c'est qu'elles ne sont point librement cherchées, provoquées, entretenues, ni même, de vraie complaisance, approuvées. Il faut alors les mettre dans la catégorie des impressions ou mouvements de sensibilité que les théologiens appellent *primo-primi* ou tout au moins *secundo-primi*, c'est-à-dire exempts dans leur genèse originelle de pleine imputabilité morale. Et si par ailleurs le sujet qui s'en trouve affligé présente des circonstances qui écartent suffisamment l'hypothèse d'un acquiescement libre du côté de la conscience, il n'y a plus qu'à conclure : C'est un malade, non un coupable, — et agir en conséquence.

Ad II. Encore un phénomène de sensibilité détraquée, avec complication de raisonnements faux à jet continu pour l'expliquer. Le désespoir, qui peut être, dans la froide atmosphère de la partie spirituelle de l'âme, un sentiment réfléchi et coupable, n'est le plus souvent que l'agitation nerveuse de la partie sensible, que la psychologie scolastique connaît sous le nom de *passion* du désespoir.

Le désespoir ainsi entendu n'est pas un péché, pour autant du moins que ne lui correspond pas dans la partie spirituelle la libre complaisance coupable de la volonté qui en voit et en accepte la malice morale. Le confesseur, le conseiller, l'ami, le médecin doivent bien prendre garde à cela. Le nombre est grand des pauvres gens sujets aux crises *passionnelles* de désespoir que font éclater dans leur sensibilité maladive des impressions violentes, des suggestions imaginatives, des phobies neurasthéniques, des accès de mélancolie, etc.

Gronder comme coupables ces pauvres malades, c'est erreur et cruauté. Il faut les soigner et tout d'abord essayer de leur faire bien comprendre la nature de leur mal, son origine et ses conditions cliniques purement matérielles, sans péril devant Dieu pour les responsabilités de la conscience.

On peut ainsi arriver à relever leur sang-froid de jugement, leur atonie de volonté déprimée.

Quand ils comprennent que ce n'est pas tout eux-mêmes, mais une partie seulement, et la moindre, qui est en jeu, qui souffre, et cause toute l'inquiétude, ils se prennent à s'appuyer sur l'autre, restée saine, pour mieux juger, sans autant s'en effrayer, les désordres dont pâtit leur organisme physiologique.

La résistance vitale dynamique réapparaît, en même temps qu'un coin de l'âme s'ouvre aux salutaires influences du repos dans la paix.

Il y a dans ces sortes d'affections psychologiques morbides une crise très prononcée d'accès *pusillanimique,* et l'on sait ce qu'il faut entendre par là. Le sujet malade perd toute confiance dans le critérium de sa propre force, de sa propre innocence, de sa rectitude de volonté, de son propre jugement. Cet état, habituel chez les scrupuleux, est de pronostic plus grave encore quand il se présente à l'état aigu chez les auto-suggestionnés dont nous parlons. Le bateau va à la dérive ; plus personne à la barre. Aussi la médication immédiate rationnelle la plus efficace consiste-t-elle, soit à faire accepter qu'une main étrangère (un directeur de conscience, un médecin en qui l'on a confiance, un ami autorisé) prenne en mains le gouvernail abandonné, soit, ce qui est mieux quand c'est possible, à réhabituer peu à peu le malade à se gouverner soi-même.

Et précisément l'on atteint ce dernier résultat en lui montrant que rien n'est compromis dans la carcasse du bateau, qu'un coup de mer n'est pas un naufrage, qu'il a eu tort de prendre peur et d'abandonner si vite le gouvernail de son corps, et que, en définitive, le bateau et le passager, le corps et l'âme, sont deux choses très différentes dont il faut bien comprendre que l'une peut recevoir des chocs désagréables momentanés, sans que pour cela l'autre soit aussi radicalement atteinte du même coup.

La perturbation psychologique occasionnée par les troubles passionnels d'origine purement sensible n'est pas le plus grand mal ni le plus redoutable danger qui soit à craindre pour ces pauvres névropathes. Ils ont, à peu près tous, la manie de raisonner et de raisonner tout de travers, cela va de soi, sur les causes et les effets de leur état, et les voilà partis en des argumentations sans fin, parfois fort subtiles (voyez les scrupuleux), auxquelles il ne manque tout juste que d'avoir à la base un peu de philosophie et de bon sens, à défaut d'un peu de confiance dans la parole des gens qualifiés pour apprécier plus sainement leur affaire.

Notre correspondant nous le dit : « Cette personne se figure..., etc... » C'est bien cela. On se figure une foule de choses, on fabrique des hypothèses, on se prend finalement à des convictions de certitude subjective d'auto-suggestion irrésistible, qui finissent par troubler l'équilibre même de la raison et de la conscience.

Voyez-vous cela ? « ... Impossible de recouvrer la confiance par la prière, puisqu'une prière sans confiance n'est jamais exaucée »... Priez donc, s'il vous plaît, tout bonnement, comme vous pourrez, et ce sera parfait. Où avez-vous vu qu'une prière sans confiance n'est jamais exaucée ? Et qu'est-ce qu'une prière sans confiance, si c'est une prière tout simplement, donc telle que Dieu la demande, sans dissertation préalable sur les motifs qu'il peut avoir ou n'avoir pas de l'exaucer ?

Là où c'est possible encore, avec des malades dont le jugement n'est pas trop atteint, malgré le trouble des sens, on peut essayer de raisonner et de convaincre. Mais la méthode la plus courte et la plus sûre sera toujours, généralement du moins, la méthode d'autorité, d'obéissance, comme pour les scrupuleux, laquelle d'ailleurs peut s'employer concurremment avec l'autre, car s'il est excellent d'obtenir la docilité, c'est mieux encore d'appuyer ce difficile sacrifice sur des motifs susceptibles de le faire mieux accepter en le rendant moins pénible à la raison et à la liberté.

En tout ceci il va sans dire que nous sous-entendons l'intervention éventuelle des moyens ordinaires de la thérapeutique médicale. Sur le terrain de la psychologie physiologique, elle a presque toujours sa place marquée à côté des procédés de la médication morale. Il est même des cas plus accentués où le traitement corporel du système nerveux est seul capable de prévenir le redoutable naufrage de la raison.

Q. — La théologie morale donne quelques règles relatives à la vertu que le confesseur doit exiger des clercs avant de permettre leur ascension aux ordres sacrés.

Mais je ne connais rien de semblable au sujet des épreuves, des garanties qu'il convient d'exiger au for interne pour permettre les *vœux de religion,* simples ou solennels, perpétuels ou temporaires pour un, trois, cinq ans. Question très pratique dans les maisons de postulance et même dans toute direction spirituelle de religieux et religieuses, appelés (à des âges divers, dans le cloître ou mêlés au monde) à émettre les premiers vœux, à les renouveler ensuite ou à en faire de perpétuels.

La difficulté porte principalement sur la chasteté, c'est évident, mais quelquefois aussi sur d'autres vertus. Ne peut-on pas être large quand il y a de la bonne volonté, surtout pour des vœux simples, et ne peut-on pas faire le plus grand cas de cette considération que, rentrées dans le monde, ces personnes pécheraient, sans sacrilège à la vérité, mais plus souvent, et se relèveraient plus difficilement ?

R. — Dès lors que la théologie morale donne des règles relatives à la vertu que le confesseur doit exiger des clercs, il n'est plus besoin rigoureusement qu'elle en donne relativement aux épreuves ou garanties pour les vœux de religion, car les règles doivent être à peu près les mêmes. Sans doute Dieu, comme le dit saint Thomas, a droit d'exiger plus de vertu des prêtres que des religieuses, et leur responsabilité aussi est plus grande ; mais, d'un autre côté, la religieuse fait trois vœux tandis que le prêtre n'en fait qu'un, et on pourrait plus facilement se passer de religieuses

que de prêtres. Nous avons donc raison de dire qu'il faut à peu près les mêmes épreuves et les mêmes garanties pour les unes que pour les autres.

Il faut évidemment tout considérer, tout peser : la mobilité ou la fermeté de caractère, l'appel de Dieu, les fonctions que les religieuses auront à remplir : ainsi, il faut exiger beaucoup plus de fermeté de caractère de celles qui doivent aller dans le monde que de celles qui doivent rester dans un cloître ; de celles qui doivent faire des vœux perpétuels que de celles qui ne doivent faire que des vœux de cinq ans ; de celles qui doivent faire des vœux de cinq ans ou de trois ans que de celles qui ne doivent faire des vœux que d'un an.

En général, pour permettre des vœux, surtout des premiers vœux (nous ferons sentir pourquoi tout à l'heure), il faut avoir une sorte de certitude morale ou très grande probabilité que ces vœux seront bien observés, et qu'au moins aucun péché mortel ne sera fait contre eux ; car, comme le dit la sainte Ecriture, il vaut mieux ne pas faire des vœux que de ne les pas observer.

C'est pourquoi, si l'on n'a pas cette sorte de certitude morale avant que les premiers vœux soient faits, ou encore avant l'émission des vœux perpétuels, il faut différer et demander de nouvelles épreuves et de nouvelles garanties jusqu'à ce qu'on soit arrivé à l'avoir.

C'est plus difficile quand une religieuse a déjà fait des premiers vœux et qu'il s'agit de les renouveler pour un an encore. Si pendant la première année elle n'a pas été fidèle, par exemple, à son vœu de chasteté, elle donne bien à craindre qu'elle ne soit pas plus fidèle la seconde année, à moins qu'on ne lui voie de bien meilleures dispositions. Mais elle ne peut plus demander à retarder, ni compromettre sa réputation devant toutes les sœurs. Il ne lui reste donc, la plupart du temps, qu'à choisir entre refaire des vœux d'un an, ou bien rentrer dans le monde, car on ne peut pas lui conseiller de prononcer avec les autres la formule extérieure des vœux sans les faire intérieurement : ce serait, dans une cérémonie religieuse de la plus haute gravité, une hypocrisie qui ne peut jamais être permise. C'est dans ce cas-là surtout que le confesseur peut se demander si, rentrées dans le monde, elles ne pécheraient pas bien plus souvent et ne se relèveraient pas bien plus difficilement, ou même si elles ne se perdraient pas tout à fait. Si la réponse intime est affirmative et si, en même temps, il voit de la bonne volonté chez la religieuse, nous croyons que quand même il aurait la persuasion intime qu'il y aura encore quelques fautes graves dans l'année, il peut laisser faire ces vœux que la religieuse, actuellement, veut d'une volonté ferme observer et dont, après tout, l'effet dernier sera de la préserver d'un bon nombre de fautes et de l'empêcher de se perdre.

Q. — Un prêtre qui pendant sa jeunesse avait fait profession dans le Tiers Ordre de Saint-Dominique, fut placé longtemps après dans une paroisse de campagne où se trouvaient des tertiaires de Saint-François. Il ne crut pas pouvoir les diriger et présider leurs réunions sans faire partie du même Tiers Ordre. Il se fit donc recevoir par un prêtre qui avait les pouvoirs voulus et, après un an, fit profession, sans demander de dispense relativement au Tiers Ordre de Saint-Dominique. Plus tard, il croyait sa seconde profession sans valeur lorsque parut le décret revalidant toutes les admissions dans le Tiers Ordre de Saint-François qui auraient été nulles. Ce prêtre est-il des deux Tiers Ordres, ou bien doit-il choisir entre les deux ?

R. — I. On ne peut appartenir en même temps à deux tiers ordres : c'est une conséquence de la nature même de ces sociétés. Du moment qu'on leur reconnaît la nature d'Ordres véritables, il faut leur en appliquer les lois.

La S. C. des Indulgences a décidé le cas d'une manière définitive le 31 janvier 1893 : « ...IX. An fideles qui inter Tertiarios unius Ordinis fuerint coaptati, coaptari etiam valeant inter Tertiarios alterius Ordinis, puta S. Dominici, vel SSmæ Trinitatis, etc., ita ut aliquis Christifidelis evadere possit simul tertiarius Franciscalis, S. Dominici, SSmæ Trinitatis, Ordinis Carmelici, et ita porro ? — Resp. *Negative.* »

Voici une autre décision du 15 janvier 1895 : « I. Suntne Oblati sæculares S. Benedicti considerandi sicut Tertiarii aliorum Ordinum ? — Resp. *Affirmative.*

« ...III. Possuntne Oblati sæculares S. Benedicti fieri Tertiarii alterius Ordinis, et vice versa ? — Resp. *Negative,* juxta Decretum hujus S. C. d. die 31 januarii 1893. »

II. Quelle est la situation juridique de ceux qui ont fait profession dans plusieurs tiers ordres ?

Le décret du 31 janvier 1893 a eu un effet *rétroactif.* Mais, comme beaucoup de fidèles faisaient partie en même temps de plusieurs tiers ordres, le Souverain Pontife leur laissa la liberté de choisir entre ces divers tiers ordres celui qu'ils préféreraient. Nous avons deux décrets qui concernent cette liberté :

a) Décret du 21 juin 1893 : « I. An vim habeat *retroactivam* decretum ab hac S. C. editum sub die 31 januarii 1893, quoad dubium IX in quo quærebatur : *An fideles...* etc. ? — Resp. *Affirmative.*

« II. An vi præfati decreti Christifideles qui ante idem decretum pluribus Tertiis Ordinibus adscripti reperiebantur, gaudeant nunc libertate eligendi unum præ altero ex Tertiis Ordinibus quibus jam sese mancipaverant ? — Resp. *Affirmative, juxta cujusvis Christifidelis devotionem.* »

b) Décret du 15 janvier 1895 : — « Debentne Oblati sæculares S. Benedicti, qui simul sunt Tertiarii ex. gr. S. Francisci, S. Dominici, etc., eligere Ordinem ad quem pertinere velint ? — Resp. *Affirmative, ut in una Ord. Minor. Cap.* diei 21 junii 1893. »

Il est nécessaire de donner quelques explications pour bien préciser la permission de choisir accordée par le Saint-Siège.

1° La profession dans plusieurs Tiers Ordres

était cependant *valide* avant le 31 janvier 1893, de telle sorte que celui qui l'avait faite pouvait jouir des privilèges de chacun d'eux. Nous en trouvons la preuve dans un décret du 1er septembre 1893. Un prêtre du diocèse de Cunéo, qui était déjà membre du tiers ordre franciscain, se fit recevoir aussi dans le tiers ordre des Servites pour pouvoir faire des admissions dans ce tiers ordre, qui ne délègue que les prêtres qui en font partie. Il demanda si les admissions faites par lui dans le tiers ordre des Servites étaient valides, la S. C. des Indulgences ayant déclaré, le 31 janvier 1893, que l'on ne pouvait en même temps appartenir à deux tiers ordres. On lui répondit : « *Affirmative* ante *promulgationem decreti ;* » preuve évidente que la profession aux deux tiers ordres avait été valide. Nous donnons plus bas le texte complet de cette réponse.

2o La renonciation doit être *expresse,* sans quoi la personne est censée appartenir au *premier* tiers ordre dans lequel elle a fait profession. C'est encore une conséquence rigoureuse de ce décret du 1er septembre 1893, pour l'affaire de Cunéo. On se rappelle les circonstances : le prêtre faisait partie du tiers ordre franciscain quand il a fait profession dans celui des Servites. Il ne pouvait, d'autre part, faire des admissions dans le tiers ordre des Servites sans en faire partie. La S. C. lui déclare que les admissions faites par lui dans le tiers ordre des Servites sont *nulles après* le décret du 31 janvier 1893, à moins qu'il n'ait renoncé expressément au tiers ordre franciscain pour appartenir à celui des Servites : « An legitime admiserit Christifideles in præfatum tertium Ordinem Servorum B. M. V. eorumque professiones valide exceperit ante promulgationem decreti d. d. 21 junii 1893 ? — Resp. *Affirmative ante* promulgationem decreti ; *negative post* promulgationem, nisi expresse renunciaverit se velle pertinere ad Tertium Ordinem franciscalem et elegerit, prout ipsi datur, permanere inter sodales Tertiarios Servorum B. M. V. »

Nous concluons que tout individu qui a été reçu dans plusieurs tiers ordres avant le décret du 31 janvier 1893 :

a) Ne profite plus des indulgences que d'un seul depuis ce jour, lors même qu'il ignorerait le décret ;

b) Il peut choisir, s'il connaît le décret, parmi ces divers tiers ordres celui auquel il veut appartenir. Cette liberté de choix lui reste tant qu'il n'a pas eu connaissance de l'impossibilité pour lui d'appartenir à plusieurs tiers ordres ;

c) S'il n'a pas choisi, v. g. parce qu'il ignore la faculté que lui accorde le droit, il est censé appartenir au premier tiers ordre dans lequel il a fait profession. C'est de celui-là seul qu'il gagne les indulgences et profite des privilèges [1].

— Appliquons ces principes au cas qui nous est soumis.

[1] Tachy, *Les Tiers Ordres*, p. 52-54, n. 50. — Beringer, *Les Indulgences*, t. II, p. 495.

La première profession du prêtre a eu lieu dans le tiers ordre de Saint-Dominique pendant la jeunesse.

La seconde profession, celle dans le tiers ordre de Saint-François, a eu lieu longtemps après, alors que l'individu était devenu curé. Comme on ne nous donne pas de date, nous sommes obligés de faire plusieurs suppositions.

Si la seconde profession est postérieure au décret du 31 janvier 1893, elle est nulle de plein droit et aucune revalidation ne peut lui donner de la valeur, parce que l'on ne peut appartenir en même temps à deux tiers ordres et que la première profession étant valide, la seconde est nulle de plein droit.

Dans le cas contraire, c'est-à-dire si la profession est antérieure au décret, elle a été valide et le prêtre a le droit de choisir entre le tiers ordre dominicain et le tiers ordre franciscain. Depuis le 31 janvier 1893, il est censé appartenir au tiers ordre dominicain, et il n'a pu jouir que des indulgences et des privilèges de cette société.

Q. — Convient-il de donner *toujours,* ou même *souvent,* l'absolution dans les confessions fréquentes, confessions de règle surtout, lorsque les pénitents (enfants, dévotes, élèves, religieux, religieuses, novices) offrent à peine une matière suffisante par l'accusation de quelque manquement plus ou moins délibéré, ou même n'accusent qu'une faute de la vie passée, ordinairement la même *et pas toujours grave?* Il y a encore, grâce à Dieu, de si belles âmes !

R. — Toute personne qui se confesse a droit généralement à l'absolution, si elle est bien disposée. Si elle ne l'est pas, par ignorance ou par manque d'attention suffisante, et peut l'être assez facilement par les soins du confesseur, elle a droit à ce que le confesseur l'aide et lui donne ensuite l'absolution. Tout cela, en vertu d'un quasi-contrat entre le confesseur et le pénitent ; car généralement on ne se confesse que pour recevoir l'absolution, et le confesseur qui entend un pénitent promet tacitement de lui donner l'absolution, si la chose est possible. — Nous disons *généralement,* parce qu'il y a des pénitents qui veulent quelquefois faire des confessions simplement préparatoires et ne veulent recevoir l'absolution que quand ils reviendront et se seront mieux préparés et excités à la contrition. Il est évident aussi que s'ils n'apportent qu'une matière insuffisante, ou douteuse, même comme légère, ils ne peuvent pas recevoir l'absolution. Sans doute le confesseur pourrait demander et obtenir une matière suffisante en demandant l'accusation d'une faute passée, et il ferait bien ; mais on ne peut pas dire qu'il y soit tenu, au moins toujours.

L'exposé du cas parle de pénitents qui n'accusent qu'une faute de la vie passée, ordinairement la même et pas toujours grave. Il n'est pas nécessaire qu'elle soit grave pour qu'on puisse supposer qu'ils en ont la contrition ; il est assuré-

ment des personnes qui n'ont jamais fait de fautes graves dans leur vie, et comme elles ont une conscience généralement très délicate, on est autorisé à supposer que des fautes vénielles qu'elles ont sûrement commises elles ont une vraie contrition. Néanmoins, quand une personne accuse toujours la même faute passée, on pourrait craindre aussi qu'une espèce de routine ne se glisse là-dedans ; alors il ne faut pas manquer de l'avertir au moins de temps en temps qu'en préparant sa confession elle doit toujours s'exciter bien sérieusement à la contrition de la faute passée qu'elle accuse : avec cela on est moralement sûr que les religieux, les religieuses et les personnes dévotes ont une contrition réelle. — On en est peut-être moins sûr avec des enfants ou des élèves; cependant, disent Reuter et Berardi, on est bien autorisé à croire que Dieu donne plus facilement la grâce de la contrition à ses amis qu'à ses ennemis.

On pourrait bien aussi sans doute, quand les pénitents n'apportent que des fautes légères et qu'on a des raisons assez sérieuses de douter de leur contrition, leur dire d'aller à la communion en se contentant de les bénir ; mais il nous semble qu'il ne faudrait pas souvent les priver des grandes grâces que donne l'absolution. Aussi saint Liguori dit que, même pour les enfants qui n'ont pas encore fait leur première communion, et qui n'apportent qu'une matière ou une contrition douteuses et chez qui on ne peut avoir rien de plus, on pourrait leur donner de temps en temps, par exemple tous les deux mois, l'absolution sous condition, parce qu'on peut espérer que le sacrement sera valide, et qu'en tout cas, comme on ne peut mieux faire et qu'on n'agit ainsi que pour leur donner plus de force pour le bien et leur procurer de grandes grâces, il n'y a là aucune irrévérence envers le sacrement. Or, ajoute Berardi, comme ceux qui parlent ainsi n'ont aucune preuve en faveur de la limitation qu'ils apportent, si l'on peut ainsi donner l'absolution aux enfants tous les deux ou trois mois, pourquoi pas tous les mois, ou même plus souvent? On ne devrait cependant pas le faire s'il reste toujours des doutes *très graves* sur leurs dispositions, dès lors qu'on n'a pas non plus de raisons très graves de leur donner l'absolution.

Q. — 1° Celui qui ayant fait le vœu de chasteté désire le mariage, pèche-t-il mortellement ?

Dans ce cas spécial, comment juger le désir ainsi conditionné, spéculativement et pratiquement : *si j'obtiens, si je pouvais obtenir la dispense de mon vœu*, ou : *quand mon vœu aura pris fin?*

Comment apprécier et traiter en confession les pensées, les désirs, les démarches de religieux et religieuses au sujet d'un mariage futur et possible, s'ils y pensent, le désirent, le préparent plus ou moins consciemment et *directement* par leurs fréquentations et le cours ordinaire de leur imagination ?

2° La concupiscence est-elle un motif suffisant pour les dispenser de leurs vœux, même simples ?

R. — Ad I. Celui qui ayant fait le vœu de chasteté perpétuelle désire *efficacement* le mariage et l'acte de mariage, commet un péché mortel, puisqu'il se l'est interdit par vœu. Mais s'il le désire inefficacement seulement, s'il se dit par exemple : « Si je n'avais pas fait vœu de chasteté, je me marierais, » en soi il ne commet pas de péché. Cependant s'il vient à se représenter dans son imagination l'acte du mariage et à y prendre plaisir volontairement, il commet un double péché mortel, contre la chasteté et contre son vœu. — S'il regrettait d'avoir fait le vœu et de ne pouvoir se marier, mais ajoutait en son âme et conscience : « Néanmoins, puisque j'ai fait le vœu, je le garderai, » il ne pécherait ni contre son vœu ni contre la chasteté, comme dit Lessius ; mais il pourrait commettre un péché, qui ne nous semble pas mortel, d'ingratitude contre Dieu qui par bonté pour lui l'a appelé à un état bien supérieur à l'état de mariage et bien plus méritoire. — S'il désirait obtenir dispense *légitimement* et se marier après, nous ne voyons pas là en soi de péché; mais s'il voulait obtenir dispense par n'importe quel moyen *(per fas et nefas)*, il y aurait péché mortel.

Quant à ceux et à celles qui n'ont fait qu'un vœu temporaire, s'ils se contentent de dire : « Quand mon vœu sera fini, ou même auparavant si je puis en obtenir dispense légitimement, je me marierai, » en soi ils ne font aucun péché ; mais ils s'exposent à prendre un plaisir sensuel volontaire en se représentant vivement l'acte du mariage dans un temps où il ne peut pas leur être permis, et alors à commettre, comme nous avons dit, un double péché mortel contre la chasteté et contre leur vœu. Il en est de même si d'avance ils se préparent un mariage, avec cette différence qu'ils s'exposent encore bien davantage même à commettre des péchés d'action, s'il y a des fréquentations, et qu'en cela ils peuvent aussi donner du scandale et pécher contre l'obéissance.

Ad II. Il est certain que pour obtenir une dispense valide, il faut une cause juste, car le vœu étant fait directement à Dieu, le pape lui-même ne peut en dispenser que comme délégué de Dieu, et un délégué ne peut dispenser validement sans qu'il y ait une cause juste et raisonnable, ou au moins qu'il juge telle. Or, parmi les causes regardées comme justes et raisonnables, saint Liguori, que suivent en cela à peu près tous les auteurs modernes, compte le bien spirituel particulier de celui qui a fait le vœu ; d'où il suit, disent-ils, que si ce vœu doit être pour lui une cause de péchés, ou de scrupules, ou d'inquiétudes de conscience, s'il doit avoir trop de peine à l'observer en raison de tentations violentes qu'il n'avait pas assez prévues, il peut y avoir ici des raisons suffisantes de l'en dispenser. On peut voir par là quand et comment la concupiscence peut être une cause légitime pour demander et obtenir dispense du vœu de chasteté.

Q. — Très souvent la grand'messe du dimanche est chantée par un vicaire, tandis que M. le curé dit une messe basse pour la paroisse.

Les « fruits accessoires » du saint sacrifice, provenant de la solennité, chant, assistance de la grand' messe, appartiennent-ils à l'intention du vicaire ou complètent-ils la messe basse de M. le curé ? Les assistants font-ils erreur en croyant assister à une messe entièrement appliquée à la paroisse ?

R. — En appliquant sa messe à la paroisse, le curé accomplit son devoir, et tout son devoir.

Le vicaire applique à son intention le fruit ministériel ou moyen de la messe qu'il chante. Or ce fruit ne comprend aucunement les avantages accessoires résultant de la solennité de la messe.

Ceux-ci reviennent à ceux en faveur desquels la messe est chantée, c'est-à-dire à la paroisse et plus particulièrement à ceux qui, par leur assistance, prennent une part intime à la célébration de la messe.

Ce n'est pas, à proprement parler, un complément de l'intention du curé ; l'application faite par lui du fruit de sa messe basse est chose complète par elle-même. C'est un surcroît qui s'y ajoute du fait que c'est en faveur de la paroisse que la messe est chantée.

Ce fruit résultant de la solennité permet aux paroissiens de penser avec vérité que la messe est chantée pour eux, bien que ce soit le fruit moyen d'une autre messe qui leur est appliqué.

Quand les fidèles demandent une messe chantée, en fournissant l'aumône convenable, le fruit de la solennité leur appartient, parce que ce sont eux qui donnent les honoraires de la messe en tant que chantée ; ce fruit alors suit l'application même de la messe.

Q. — Dans une communauté où les religieux sont tenus à l'office du chœur, il est arrivé que les choristes, en nombre suffisant (3 ou 4), ont récité l'office *alternatim* avec des Frères convers, seuls d'un côté (tous les choristes étant de l'autre) ; bien plus, quelquefois ce sont les fidèles qui ont fait, eux seuls, une partie, par exemple à Vêpres et à Complies. A-t-on satisfait à l'obligation du chœur ?

R. — Aucune loi ecclésiastique ne défendant aux religieux d'invoquer le privilège des prêtres relativement à la récitation de l'office avec des séculiers, ils ont toute latitude à ce sujet.

Dès lors que trois ou quatre religieux représentent la communauté pour la récitation de l'office, cela suffit pour remplir l'obligation du chœur, et les auteurs ne disent rien de leur place au chœur.

Q. — Les Sœurs de la Congrégation de X... conservent la nue-propriété de ce qu'elles possèdent au moment de la profession ou qui leur advient durant leur vie religieuse, et peuvent en disposer par donation ou par testament, après avoir consulté les supérieurs et obtenu leur assentiment.

Une d'elles possède des bois taillis et des bois de haute futaie.

1° La valeur des coupes faites périodiquement dans les bois taillis est-elle un revenu du bien fond, ou est-elle le fond lui-même, de telle sorte qu'il serait permis de capitaliser le prix de ces coupes ?

2° Même question à propos des arbres de haute futaie, que l'on coupe au pied. Dans ce dernier cas les parties du bois mettent 50 ou 60 ans pour être reconstituées.

Dans les deux cas, le terrain privé de ses bois est sans valeur.

R. — Les coupes de taillis et de haute futaie sont des *revenus* et non le *capital*. Il est vrai qu'il faut des années pour reconstituer les unes et les autres ; mais on aménage ordinairement ces coupes de manière à ce qu'elles se répartissent en périodes régulières.

Q. — On parle d'une concession du Saint-Père d'après laquelle une médaille bénite *ad hoc* remplacerait les scapulaires, pour le gain des indulgences qui leur sont attachées.

Quels scapulaires la médaille remplacerait-elle ? Pourrait-elle prendre la place du scapulaire du Tiers Ordre de Saint-François ?

R. — 1° La concession dont vous parlez existe réellement comme concession *individuelle*, bien qu'il n'y ait pas eu de promulgation *officielle* dans les *Acta Apostolicæ Sedis*, ni de décret général réglant authentiquement la chose. A quoi faut-il attribuer ce retard ? Nous l'ignorons.

Le remplacement des scapulaires par une médaille a pour but évidemment de permettre de gagner les indulgences à un nombre presque incalculable d'hommes et de femmes du monde qui ne peuvent porter le scapulaire avec ses cordons sans s'exposer aux moqueries publiques. Soustraire le scapulaire à la vue du public, qui ne comprend plus cette dévotion dans son ensemble, voilà le but à atteindre.

Ne pourrait-on pas alors, tout en gardant aux deux morceaux d'étoffe leur matière, leur couleur et leur forme, autoriser à supprimer les cordons et à placer ces deux morceaux dans la doublure des vêtements, l'un sur la poitrine, l'autre entre les épaules ? Avec cette disposition, on reste dans l'esprit et presque dans les termes de la loi, et on conserve la tradition relative à la matière, à la forme, à la couleur des scapulaires et en grande partie au mode de les porter.

2° L'existence de la concession étant hors de doute, il nous faut en dire les conditions. N'importe quelle médaille bénite *ad hoc* peut suffire ; mais il faut avoir déjà reçu légitimement les scapulaires qu'elle remplace.

Il est évident qu'elle peut remplacer le scapulaire de saint François, car il n'y a pas d'exception. — C'est une *interprétation* que nous avançons, en attendant les explications authentiques qui ne manqueront pas sur un sujet aussi important.

Q. — Paul n'a pas d'enfants ; mais il a un neveu, Henri, religieux, qu'il aime beaucoup. Il lui a promis de lui donner une propriété d'un revenu de plusieurs milliers de francs.

Jean, beau-père de Paul et tuteur d'Henri, apprenant cela, va trouver Paul, lui dit qu'il n'a pas le droit de donner cette propriété à son neveu sans sa permis-

sion à lui, tuteur ; que du reste Henri n'en a que faire, etc. Il fait si bien qu'il persuade à Paul de lui donner cette propriété à lui-même Jean ; ce que fait Paul, laissant cependant les revenus à Henri sa vie durant.

Jean et Paul ont-ils agi contre la justice? Si oui, à quoi sont-ils tenus ?

R. — Toute la question revient à ceci : Jean a-t-il usé de *fraude* pour détourner *efficacement* Paul de donner sa propriété à Henri et se la faire donner à lui-même ? Car s'il n'a usé que de prières, ou de raisons fondées sur la vérité, il est dans son droit et ne blesse aucunement les droits stricts d'un autre. Personne, en effet, ne peut avoir de droit strict à ce qu'un autre ne cherche pas justement ses propres intérêts, même aux dépens des siens ; mais tout homme a droit à ce qu'on n'use pas de mensonges et de fraudes pour lui nuire.

Or, dans ce que Jean dit à Paul, il nous semble qu'il y a du vrai et du faux. — D'abord il lui dit qu'il n'a pas le droit de donner cette propriété à son neveu sans sa permission à lui tuteur. C'est peut-être faux : Henri étant religieux nous semble être majeur et par là-même n'avoir plus besoin en rien de son tuteur. Et quand même il serait encore mineur, Paul peut bien lui donner par testament ou même par donation entre vifs, et le tuteur, qui doit agir envers son pupille en bon père de famille, n'aurait absolument aucun droit pour refuser. — Il dit ensuite qu'Henri n'en a que faire. C'est vrai que, pour lui, il lui suffit bien d'avoir les revenus sans la propriété ; néanmoins il devrait lui être bien plus agréable d'avoir la propriété, afin de favoriser sa famille religieuse. Cependant, quoique le tuteur doive soigner les intérêts de son pupille en bon père de famille, nous ne voyons pas qu'il soit rigoureusement obligé de préférer les susdits intérêts aux siens propres ; donc en cherchant à persuader à Paul de lui donner cette propriété à lui-même plutôt qu'à Henri, nous ne voyons pas qu'en soi il ait commis une injustice strictement dite.

Donc 1° Paul, lui, n'a certainement pas agi contre la justice : il était le maître complet de son bien, aucune loi ne pouvait le forcer de le donner à Henri. S'il reconnaît avoir été induit en erreur par Jean, il peut casser son testament et en refaire un autre. S'il ne le fait pas, comme il n'a pas agi contre la justice, il ne peut être tenu à rien.

2° Il n'en est pas de même de Jean. Si ce sont les raisons fausses et frauduleuses qu'il a données à Paul qui sont la cause réelle et efficace de ce qu'Henri n'a pas eu la propriété, il est tenu à restitution. Si ce sont seulement ses prières et la raison qu'Henri pour lui-même n'avait pas besoin d'autre chose que des revenus sa vie durant, nous ne le croyons rigoureusement obligé à rien, la stricte justice n'ayant pas été lésée.

Dans le cas de doute, on ne pourrait pas non plus l'obliger rigoureusement, puisqu'il n'est pas prouvé qu'il a été injuste : *Præsumitur recte factum... Nemo præsumitur malus, nisi probetur...* Mais au moins nous insisterions vivement, si Paul est mort, pour qu'il y ait un accord à l'amiable entre Jean et Henri, et cela nous semblerait d'autant moins difficile qu'Henri est religieux et que généralement, pour les affaires d'intérêts, les religieux sont toujours plus accommodants que les séculiers.

Q. — D'après Ballerini (*Opus theolog. morale, De justitia et jure*, p. 266, n° 56, 2e éd.), un vol peut causer un dommage léger tout en produisant une peine *(molestia)* grave, par exemple enlever une balle qui devait fournir une honnête récréation à plusieurs joueurs. Y a-t-il *in casu* un péché véniel seulement contre la justice et un péché grave contre la charité ?

R. — Ce qui fait le péché *contre la justice*, c'est le dommage ou le tort causé ; par conséquent, s'il s'agit d'un vol léger, il ne peut être une faute grave contre la justice, à moins donc que sous un autre rapport il ne soit cause pour le prochain d'un dommage assez considérable, v. g. si l'on volait à un ouvrier un outil d'un prix modique, mais qu'il ne peut remplacer aussitôt, lui faisant ainsi par là perdre plusieurs journées de travail.

Le péché *contre la charité* se mesure au contraire surtout sur la peine qu'on cause déraisonnablement à quelqu'un ; ainsi une dame s'est attachée à une fleur qu'elle cultive avec le plus grand soin, surtout parce qu'elle lui vient comme souvenir d'une amie chère entre toutes ; une autre s'est attachée à un chien ou à un chat, c'est sa consolation dans ses vieux jours où elle est bien abandonnée : détruire l'une ou tuer l'autre par malice, peut être un péché mortel contre la charité, mais non contre la justice. On voit donc qu'un même péché peut être véniel contre la justice et mortel contre la charité. (Cf. Génicot, n. 510, à la fin).

Néanmoins, dans l'exemple qui nous est cité, nous n'oserions ni dire ni croire que le vol d'une balle qui devait fournir une honnête récréation à plusieurs joueurs soit un péché mortel contre la charité, parce qu'ils ne doivent pas concevoir une si grande douleur de la perte d'un jouet qu'il leur est facile de remplacer, et qu'en attendant ils peuvent choisir un autre jeu.

Q. — Un prêtre, vicaire dans le diocèse d'A..., obtient de son évêque la permission écrite d'aller exercer le ministère dans le diocèse de B... En même temps l'évêque lui fait parvenir son *Exeat*. Il présente le tout à l'Ordinaire de B... Celui-ci refuse d'accepter l'*Exeat ;* de plus il en notifie l'Ordinaire d'A... ; puis il confie au prêtre une mission où tout est à organiser.

Le prêtre prend charge de la mission au commencement de l'hiver. Le presbytère, l'église doivent être construits ; le froid est excessif ; la population, formée de 15 ou 20 familles arrivées là depuis 2 ou 3 ans, est dans une grande pauvreté. Le prêtre ne peut réussir à ramasser de quoi subvenir à ses dépenses personnelles. Après 2 ou 3 mois de résidence, il abandonne cette mission avec l'assentiment de l'évêque pour retourner au diocèse d'A...

Sa conduite a toujours été régulière dans tous les